This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 43 642
YC 30363
Digitized by Google

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

TH. FLOURNOY
Professeur de Psychologie à la Faculté des Sciences
de Genève.

LES PRINCIPES

DE LA

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Extrait des *Archives de Psychologie,* n° 5, déc. 1902.
(Tome II, p. 33-57.)

Prix : 1 fr.

GENÈVE
H. Kündig, Editeur.
Libraire de l'Institut.
PARIS : Schleicher Frères. — LONDRES : Williams et Norgate.
1903

Digitized by Google

Digitized by Google

TH. FLOURNOY
Professeur de Psychologie à la Faculté des Sciences
de Genève.

LES PRINCIPES

DE LA

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Extrait des *Archives de Psychologie,* n° 5, déc. 1902.
(Tome II, p. 33-57.)

Prix : 1 fr.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

GENÈVE
H. Kündig, Editeur.
Libraire de l'Institut.
paris : Schleicher Frères. — londres : Williams et Norgate.
1903

Digitized by Google

EL 53
F6

Digitized by Google

LES PRINCIPES

DE LA

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE[1]

Par M. Th. Flournoy.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Messieurs,

En abordant l'étude des phénomènes religieux, cette branche nouvelle et déjà féconde de la psychologie, je crois utile, afin d'éviter toute surprise et tout malentendu, de vous indiquer d'emblée le point de vue auquel nous nous plaçons et les principes qui nous serviront de guides.

Ces principes ne sont point arbitraires. Ils le sont si peu qu'on pourrait les déduire à priori de la nature même de la psychologie en tant que science positive. Mais un tel exposé risquerait de vous les faire paraître un peu en l'air et encore dépourvus de la consécration pratique sans laquelle on ne se sent jamais bien sûr de la validité réelle des conceptions théoriques. C'est pourquoi mieux vaut, ce me semble, vous les présenter comme tirés par voie inductive des recherches déjà existantes de psychologie religieuse, puisqu'aussi bien nous en possédons quelques-unes d'excellentes, qui sont comme autant d'applications concrètes de ces principes et permettent par conséquent de les saisir sur le vif en les voyant à l'œuvre. Il est toujours préférable en effet, pour bien connaître les idées directrices d'une science, de les dégager de cette science déjà constituée ou tout au moins commencée, plutôt que de les formuler à l'avance, abstraitement et sans appui dans la réalité. C'est ainsi que le moindre com-

[1] Introduction à une série de 14 leçons, sur la *Psychologie religieuse,* faites à l'Université de Genève, dans le cours de Psychologie expérimentale de la Faculté des Sciences, au semestre d'hiver 1901-1902. En rédigeant pour les *Archives* cette première leçon, j'ai laissé de côté divers exemples et développements oraux, et y ai par contre ajouté quelques considérations tirées de la leçon de clôture. — Il va de soi que la dénomination de Psychologie *religieuse* n'implique aucun caractère religieux, pas plus qu'antireligieux ; c'est une simple abréviation pour Psychologie *de la religion* ou *des phénomènes religieux*.

Digitized by Google

merce avec les œuvres de Galilée et de Képler donne un plus juste sentiment de l'esprit et de la méthode des sciences physiques que la lecture approfondie du programme magnifique, mais fait de chic, que Bacon a cru pouvoir en tracer.

Les recherches de psychologie religieuse proprement dites, auxquelles je viens de faire allusion, sont assez peu nombreuses. Elles se réduisent à une vingtaine de travaux récents qui nous viennent presque tous d'Amérique, et dont vous ne trouverez encore aucune mention dans les manuels ou traités les plus répandus de la psychologie contemporaine. C'est même à peine si, à lire ces derniers, on se douterait qu'il existe dans l'âme humaine une chose telle que la religion : les uns lui consacrent au plus deux pages[1], les autres l'ignorent entièrement ou n'en disent que quelques mots en passant, au point qu'on en cherche vainement l'indication dans la table ou l'index analytique des matières[2]. Il peut sembler étrange au premier abord qu'une discipline qui se réclame de l'observation et de l'expérience, comme la psychologie moderne, ait mis un tiers de siècle à découvrir l'existence d'un ordre de manifestations mentales tenant la place que l'on sait dans l'histoire de l'humanité. L'explication de ce fait paradoxal se trouve sans doute dans la grande différence de tempérament, je dirais presque l'incompatibilité d'humeur, qui sépare d'ordinaire les esprits scientifiques et les âmes religieuses : les premiers étant peu enclins à s'occuper d'un domaine qui ne leur dit pas grand chose faute d'expériences personnelles suffisamment marquées, les secondes n'éprouvant qu'une sourde répugnance pour un genre de recherche qui leur semble une profanation à l'égard de ce qu'elles considèrent comme leur trésor le plus sacré. Quoi qu'il en soit, cette défiance ou cette ignorance réciproque, dans laquelle la psychologie scientifique et la religion se sont trop longtemps cantonnées l'une vis-à-vis de l'autre, ne pouvait subsister toujours.

---

[1] Par exemple : HÖFFDING, *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*, trad. franç., Paris, 1900, p. 350-352. — SERGI, La *Psychologie physiologique*, Paris, 1888, p. 355-357. — WUNDT, *Grundzüge der physiol. Psychologie*, 4te Aufl., Leipzig, 1893, t. II, p. 522-524.

[2] Entre autres BALDWIN, *Handbook of Psychology*, 2 vol., Londres, 1890-1891. — JAMES, *The Principles of Psychology*, 2 vol., New-York, 1890. — KÜLPE, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893. — STOUT, *A manual of Psychology*, Londres, 1899. — TITCHENER, *An Outline of Psychology*, 2e édit., New-York, 1897. — ZIEHEN, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, 3te Aufl., Jena, 1893. — Quelques-uns de ces ouvrages touchent cependant à la religion à propos d'autre chose ; p. ex. Baldwin, t. II (Feeling and Will), p. 153, 156, etc. ; et James, t. II, chap. XVI et p. 579, etc.

Digitized by Google

D'une part, les savants les plus positivistes devaient finir par se rendre à l'évidence que leur indifférence personnelle à l'endroit du phénomène religieux n'était pas une raison suffisante d'en méconnaître l'existence en tant que fait; car, comme l'a excellemment dit Ribot, « même en poussant les choses à l'extrême, en admettant que toutes les manifestations du sentiment religieux ne soient qu'illusion et erreur, il n'en reste pas moins que l'illusion et l'erreur sont des états psychiques et à ce titre doivent être étudiés par la psychologie[1]. » D'autre part les amis de la religion — en particulier les ecclésiastiques, de plus en plus frappés de la froideur ou même de l'hostilité croissante des masses envers la religion entendue comme dogme ou rite imposés du dehors — ont dû s'avouer que si elle possède vraiment quelque réalité, cette réalité doit être avant tout psychologique, une donnée de vie intérieure, donc expérimentale en quelque mesure et capable de soutenir l'épreuve d'un examen scientifique. Et c'est ainsi qu'on voit enfin aujourd'hui des théologiens[2] et des psychologues se trouver à peu près d'accord et rivaliser de zèle pour tenter l'application des méthodes empiriques aux phénomènes de conscience de l'ordre religieux.

Peut-être objecterez-vous à cette prétendue nouveauté de la psychologie religieuse que, sauf le mot, les hommes en ont toujours fait, preuve en soit les analyses si profondément fouillées que les grands mystiques nous ont laissées de leur vie intérieure; qu'au surplus il existe depuis longtemps, sous le nom d'Histoire des Religions, toute une littérature strictement scientifique qui va s'enrichissant chaque jour grâce aux recherches des archéologues, des philologues, des anthropologistes; et qu'enfin le terme même de psychologie figure dans le titre de nombreux ouvrages savants consacrés au problème religieux. — Cela est parfaitement exact, et je n'ai garde d'oublier tout ce que le psychologue contemporain peut trouver de travail déjà fait et de matériaux accumulés pour lui dans les œuvres existantes. Cependant, si les confessions ou autobiographies religieuses des temps et des milieux les plus divers constituent souvent d'admirables

[1] Ribot, *La Psychologie des sentiments,* Paris, Alcan, 1896, p. 297.

[2] Qu'il me soit permis de citer à ce propos les noms de deux de mes concitoyens dont l'enseignement oral, en divers milieux, a beaucoup fait à Genève, ces dernières années, pour déthéologiser et psychologifier la religion (pardon des néologismes !). Je veux parler de M. Frommel, professeur de dogmatique à l'Université, qui a récemment donné à ses étudiants un cours spécial sur la Psychologie de la Conversion (paru en partie dans la revue Foi et Vie, janvier à avril 1901) ; et de M. Louis Ferrière, dont il serait bien à souhaiter que les conférences si profondément originales et suggestives fussent bientôt publiées.

Digitized by Google

documents, ce ne sont encore que des documents, des pierres d'attente, indispensables pour l'édifice futur, mais qu'il ne faut point confondre avec la mise en œuvre, le travail d'organisation systématique qui sera le fait de la science proprement dite. Quant à l'Histoire des Religions, elle est certainement la sœur ainée de la psychologie religieuse, mais elle ne saurait la remplacer; bien loin que l'une puisse tenir lieu de l'autre, l'avenir en fera de plus en plus deux collaboratrices étroitement unies et en échange perpétuel de bons procédés : l'histoire, étudiant la religion objectivée et matérialisée dans ses produits sociaux (cultes, mythes et dogmes, institutions ecclésiastiques, etc.), apportera à la psychologie les renseignements indispensables pour reconstituer la vie religieuse intime des générations éteintes; et en retour la psychologie, qui a pour métier de saisir sur le fait, en leur réalité immédiate, les secrets de la conscience individuelle, fournira par là l'explication intérieure et la véritable clef de toutes ces manifestations dont l'histoire contemple le déroulement du dehors. Pour ce qui est enfin de certains ouvrages, souvent de haute valeur, qui portent l'étiquette psychologique[1], nul doute que leur contenu ne réponde en une certaine mesure à cette qualification et que le psychologue n'ait beaucoup à y puiser; mais le but général qu'ils poursuivent ou l'esprit qui les anime, pour légitimes d'ailleurs et respectables qu'ils soient, obligent néanmoins à les classer sous d'autres rubriques, par exemple dans la théologie, l'histoire des religions, ou la *philosophie* religieuse — cette dernière, disons-le une fois pour toutes, étant aussi différente de la *psychologie* religieuse, que la philosophie de la nature et la métaphysique le sont de l'astronomie, de la physique, ou de quelque autre science particulière que ce soit.

Permettez-moi donc de m'en tenir dans ces leçons, sauf digressions éventuelles de côté et d'autre ou recours à des observations inédites, au petit nombre de travaux qui me paraissent constituer, par excellence, les premières assises d'une véritable psychologie religieuse, en ce que : 1° à la différence d'un simple document, ils s'efforcent par voie d'enquêtes, de comparaisons, de statistiques, de dépasser le niveau des faits bruts ou purement individuels pour

[1] Par exemple : VORBRODT, *Psychologie des Glaubens*, Göttingen, 1895. — KOCH, *Die Psychologie in der Religionswissenschaft*, Freiburg i. B., 1896. — SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897. — RUNZE, *Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung*, Berlin, 1894. — JOLY, *Psychologie des Saints*, Paris 1897. — PACHEU, *Psychologie des Mystiques*, Paris 1901. Etc.

Digitized by Google

s'élever à quelqué vue d'ensemble, à une ébauche de classification ou de lois ; 2° ils ne se proposent pas d'étudier les produits extérieurs et sociaux de la religion, mais la vie religieuse elle-même, envisagée du dedans, telle qu'elle se déroule dans la conscience personnelle du sujet ; et 3° leur souci dominant est celui de la vérité purement scientifique, non de l'édification pieuse ou de la défense d'une thèse (soit positive, soit négative) de théologie ou de philosophie[1].

I

Le premier point qui me frappe dans la comparaison de ces travaux, c'est qu'ils laissent entièrement de côté la question de la vérité objective de la religion.

Comme vous le savez, toute expérience religieuse un peu accusée engendre, chez celui qui l'éprouve, la croyance à un ordre de réalités supérieures, la certitude de l'existence de Dieu — ou des dieux, ou d'êtres spirituels quelconques, ou plus vaguement encore, comme dans le bouddhisme primitif, d'une loi ou vérité suprême — bref, la conviction personnelle d'un quelque chose qui dépasse et domine notre univers visible, mais qui se révèle et se laisse comme toucher au doigt dans les données immédiatement vécues de la conscience religieuse. De même que nos perceptions sensibles possèdent un « coefficient de réalité externe[2] », une sorte d'indice de valeur indépendante, qui nous fait croire à l'existence de leurs objets, tables, bêtes ou étoiles, de même on peut dire que les phénomènes religieux possèdent aussi un coefficient de réalité ou un indice de valeur, mais de valeur ou de réalité *transcendante*, c'est-à-dire dépassant le monde ordinaire perceptible à tous les hommes, et échappant par conséquent à ceux qui n'ont point fait ces expériences spéciales. Vous savez également quelle pomme de discorde a été, dans l'histoire de l'humanité, cet indice de valeur, qui varie considérablement ou s'attache à des choses fort différentes suivant les individus, mais

[1] Les travaux dont je me suis le plus servi et que j'ai pris spécialement en considération dans mon cours de 1901-1902, sont ceux de Coe, Daniels, G.-S. Hall, Hylan, James, Andr.-Lang, Leuba, Marillier, Murisier, Ribot, Royce et Starbuck. (En ce qui concerne James, son volume *The Varieties of religious Experience*, Londres 1902, n'avait pas encore paru, mais le contenu de sa première série de « Gifford lectures » m'était connu par les comptes rendus qu'en avait publiés un journal quotidien d'Edimbourg, *The Scotsman*, mai et juin 1901.)

[2] Voir p. ex. Baldwin, *The coefficient of external reality*. Mind, XVI (1891), p. 389.

Digitized by Google

dont chacun s'estime être le seul juge non seulement pour lui-même, ce qui est parfaitement légitime, mais encore pour autrui, ce qui est tout à fait abusif et a été la cause de malheurs sans bornes. Point n'est besoin d'évoquer en détail devant vous les douloureux conflits d'opinions théologiques et métaphysiques, les flots d'encre et de sang répandus sur les champs de bataille de la philosophie et des guerres de religion, qui ont découlé de ce fatal coefficient de réalité transcendante par le fait que l'homme a la manie d'en vouloir imposer la reconnaissance à ses semblables sans s'inquiéter de savoir s'ils l'ont également éprouvé. Nous retrouvons encore un écho de ces luttes, pacifié et bénin comme il convient à des penseurs civilisés, dans les joûtes auxquelles le problème de la « connaissance religieuse » et de ses fondements continue à donner lieu au sein de la théologie protestante contemporaine.

Si je vous rappelle cette importance qu'a prise de tous temps la question de la vérité absolue de la religion, et de la nature des réalités objectives auxquelles elle croit, c'est pour faire d'autant mieux ressortir le fait que cette question ne tient aucune place quelconque dans les travaux de psychologie religieuse dont nous nous occuperons. Tous leurs auteurs, par une sorte de convention tacite, pratiquent ce que j'appellerai le *principe de l'*EXCLUSION DE LA TRANSCENDANCE. — Exclure quelque chose ou quelqu'un ne signifie point le supprimer en soi, le nier absolument, mais simplement lui fermer la porte au nez, le renvoyer de là où l'on n'en a que faire. La psychologie religieuse ne rejette point, pas plus qu'elle n'affirme, l'existence transcendante des objets de la religion ; elle se borne à l'ignorer et à écarter un problème qu'elle estime n'être pas de son ressort. Pour la psychologie en effet, dit encore Ribot, « le sentiment religieux est un fait qu'elle a simplement à analyser et à suivre dans ses transformations, *sans aucune compétence pour discuter sa valeur objective ou sa légitimité*[1]. » Les mots que je souligne répondent exactement à ce que je veux dire par l'exclusion de la transcendance. Je ne me souviens pas d'avoir rencontré cette idée aussi nettement exprimée chez les auteurs américains, pas plus au reste qu'ils ne précisent ce qu'ils entendent par la religion. Ils sont gens trop pratiques pour perdre leur temps à des définitions[2], formulations de principes, et

[1] RIBOT, *loc. cit.*, p. 297.

[2] Sur les innombrables définitions de la religion proposées par les auteurs — et sur leur inutilité — voir les bonnes remarques de Leuba, qui déplore toute la peine et le temps qu'on a dépensés à vouloir déterminer ainsi l'essence

Digitized by Google

autres bagatelles de la porte auxquelles s'arrête l'esprit français dans son amour souvent exagéré de la clarté. Mais s'ils ne répudient pas explicitement le problème de la transcendance, en fait ils ne l'abordent point dans leurs travaux, et cela revient au même.

Cette abstention, réfléchie ou instinctive, part d'un sentiment très net des conditions mêmes d'existence de la psychologie religieuse en tant que science positive. Il est clair en effet que c'en serait fait d'elle et de son avenir si elle se laissait entraîner dans les tourbillons de la métaphysique ou de l'épistémologie, et devait, pour étudier les phénomènes religieux, prendre parti entre ceux qui admettent l'existence de Dieu ou d'un monde transcendant, ceux qui n'y voient que pures illusions de la conscience subjective, et ceux qui prêchent une prudente indécision à cet égard, sans parler de la gamme des compromis et nuances intermédiaires. Tout comme les autres sciences particulières — dont l'existence et les progrès sont subordonnés au rejet des problèmes, insolubles pour elles, concernant l'essence intime, la fin dernière ou la cause première des phénomènes qu'elles étudient — la psychologie religieuse ne peut se fonder et avancer qu'à la condition d'éviter résolument, en les renvoyant à la philosophie, les questions insidieuses où elle risquerait de s'enlizer irrémédiablement dès l'abord. Bien entendu, il reste permis à chacun de ceux qui la cultivent d'avoir sa conviction personnelle sur ces problèmes réservés; car pour être psychologue on n'en est pas moins homme, c'est-à-dire rempli de préférences métaphysiques, avouées ou non, dans un sens ou dans un autre. Mais ces opinions individuelles sur l'essence de la religion et la réalité d'un monde invisible, n'ont pas plus à interférer chez le psychologue avec ses recherches d'ordre scientifique, que l'opinion particulière d'un physicien sur l'existence ou la non-existence en soi du monde matériel ne saurait contrecarrer ses travaux de laboratoire.

Est-il nécessaire d'ajouter, qu'en excluant les problèmes métaphysiques auxquels donne lieu le coefficient ou sentiment de transcendance, la psychologie ne cesse pas pour cela de constater le fait même de ce sentiment et de l'observer aussi fidèlement que possible,

---

générale de la religion, au lieu d'en étudier les processus psychophysiologiques concrets et d'en rechercher le principe en quelque sorte « germinal ». LEUBA, *Introduction to a psychological Study of Religion*; The Monist, vol. XI (janv. 1901), p. 195. On retrouve la même idée, de la futilité de toutes les définitions de la religion mises en regard de l'extrême complexité et diversité des expériences religieuses, dans JAMES, *The Varieties of religious Experience*, Londres, 1902, p. 27.

Digitized by Google

avec toutes ses nuances et variations, comme une donnée mentale faisant partie intégrante de l'expérience religieuse. Ce serait en effet mutiler arbitrairement cette dernière que d'omettre la conviction de réalité supérieure, l'impression de valeur et de signification objective, dont elle est accompagnée ou suivie dans la conscience du sujet. La description, par exemple, d'une extase, d'une vision, d'une transformation intérieure — ou simplement du sentiment de sainte majesté et d'autorité absolue dont s'auréole chez beaucoup l'aperception du Devoir — resterait incomplète si l'on n'y indiquait pas, autant que faire se peut, jusqu'à quel point celui qui a éprouvé ces phénomènes n'y a vu qu'un simple accident subjectif dépourvu de signification, ou, au contraire, les a pris au sérieux comme les marques évidentes, la révélation en sa vie personnelle, d'un ordre de choses invisible. Seulement la psychologie religieuse, en enregistrant ces jugements de transcendance, implicites ou formulés, s'abstient soigneusement de les juger à son tour. Elle adopte à leur endroit la neutralité des Facultés universitaires, qui autorisent et reconnaissent l'impression des thèses inaugurales de leurs élèves, mais « sans prétendre énoncer par là d'opinion sur les propositions qui y sont contenues. » Le psychologue aussi reconnaît à titre de faits intérieurs, mais en se gardant bien de les condamner ou de les approuver, toutes les appréciations que les âmes religieuses se sentent contraintes de porter sur leurs propres expériences intimes. — La même remarque peut s'appliquer aux idées, représentations, et conceptions intellectuelles quelconques au moyen desquelles le sujet formule ou s'explique à lui-même ce qu'il a éprouvé. Il incombe à la psychologie, cela va sans dire, d'élucider la nature et l'origine de tous ces systèmes d'images et de notions interprétatives en les rattachant dans la mesure du possible à l'influence de l'éducation reçue, aux souvenirs des lectures et des cérémonies, à la suggestion des idées régnantes, etc. Mais ici encore elle se gardera bien de prendre position pour ou contre la valeur absolue, la signification transcendante, attribuée soit par le sujet, soit par son entourage, à tout ce symbolisme imaginatif et intellectuel intimement soudé à l'expérience religieuse elle-même.

Pour illustrer par un exemple ce qui précède, prenons, si vous voulez, le cas de Jacob s'écriant, au réveil, après son fameux songe de l'échelle : « Certainement l'Eternel est en ce lieu, et je ne m'en doutais pas[1] ! » Plus d'un lecteur, à ce vieux récit, se demande invo-

[1] Genèse, chap. XXVIII, versets 16 et suivants.

Digitized by Google

lontairement si le futur patriarche avait tort ou raison de conclure ainsi de son rêve à la présence réelle de l'Eternel. Que va répondre la psychologie à cette question? — Rien du tout. Elle se gardera bien de dire, avec le théologien scolastique esclave du texte sacré (lequel est d'ailleurs muet sur ce point), que Jacob ne se trompait pas et que son rêve venait évidemment de l'Eternel. Elle ne dira pas davantage, avec le dilettante moderne frotté de physiologie, que le pauvre Jacob a été victime d'une illusion, assez excusable d'ailleurs en un temps où l'on ne savait pas encore que les songes sont l'incohérent produit du métabolisme nocturne des neurones corticaux. Elle ne prendra pas même la peine de se récuser en alléguant le *non liquet* du doute philosophique sur un point où l'Eternel, en définitive, aurait seul qualité pour répondre en pleine connaissance de cause. Non, la psychologie ne répondra rien de tout cela, mais faisant la sourde oreille à une question qui ne la concerne point, elle notera simplement sur son calepin : « Jacob raconte avoir fait tel songe frappant. Soit. Et il affirme en outre qu'au souvenir de son rêve il n'a pu se défendre de croire que l'Eternel était réellement présent, en conséquence de quoi il a dressé une pierre au dit lieu. Dont acte. » Puis elle se mettra en quête de cas analogues, soit dans la vie de Jacob, soit chez d'autres individus, et recherchera toutes les circonstances externes ou internes, antécédentes, concomitantes ou subséquentes, qui peuvent avoir quelque connexion prochaine ou lointaine, directe ou indirecte, avec l'expérience psychologique dont il s'agit; bref, elle se livrera à la petite cuisine accoutumée de toute investigation expérimentale, conformément aux recettes détaillées dans les traités de méthodologie, de façon à aboutir tant bien que mal à ce que nous appelons la connaissance scientifique et l'explication naturelle du phénomène. Mais jamais elle ne s'aventurera à dire si Jacob eut tort ou raison de prendre au sérieux le sentiment de transcendance qui faisait partie intégrante du souvenir de son rêve, et de l'interpréter par la présence de « l'Eternel » plutôt que par celle de Bahal, de Mercure ou de toute autre divinité.

Le silence de nos auteurs sur la question philosophique de la transcendance a pour compensation une attention d'autant plus grande accordée aux problèmes relevant des méthodes empiriques. On peut noter à cet égard dans leurs travaux un certain nombre de caractères auxquels les études religieuses ne nous avaient guère accoutumés jusqu'ici.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Et d'abord leur psychologie est *physiologique,* par où j'entends le souci constant de rechercher toutes les conditions organiques des phénomènes religieux, tant leurs conditions plus ou moins éloignées d'âge, de sexe, de race, de tempérament, de santé ou de maladie, etc., que leurs conditions immédiates, c'est-à-dire leurs corrélatifs cérébraux. On devine que sur ce dernier point ses tentatives ne sont couronnées que d'un médiocre succès et se réduisent le plus souvent à dessiner des ronds et des lignes symboliques[1] : les processus intimes de nos centres nerveux sont encore enveloppés de trop d'obscurité pour qu'on puisse assigner avec quelque probabilité ce qui se passe sous le crâne d'un saint en extase ou d'un pécheur à l'instant de sa conversion; et quand on a invoqué des changements d'excitation et d'inhibition, statué une rupture d'équilibre des énergies nerveuses ou leur transfert des centres inférieurs aux centres supérieurs, admis l'établissement de nouvelles coordinations, tracé des voies d'association qui se creusent et d'autres qui s'oblitèrent, on n'est pas loin d'avoir épuisé le cycle des possibilités cérébrales actuellement imaginables. Mais si ces tentatives de représentations anatomo-physiologiques sont forcément grossières et inadéquates, capables donc d'induire en erreur les lecteurs irréfléchis qui leur attribueraient une importance exagérée, elles accusent du moins une préoccupation absolument conforme à l'esprit général de la psychologie scientifique, et ont leur pleine valeur comme jalons signalant les lacunes de nos connaissances présentes et marquant la direction des recherches futures. Nous ne nous berçons certes pas de la naïve illusion que la physiologie cérébrale, même achevée, rendrait compte de l'existence de la conscience religieuse; car en vertu de l'axiome de dualisme psychophysique — de l'hétérogénéité qui sépare le phénomène mental, non spatial, de son corrélatif matériel, spatial — la connaissance parfaite du cerveau, en tant

---

[1] Il n'y a pas de limite tranchée entre les diagrammes qui sont de simples représentations figurées des facteurs que l'introspection découvre dans un processus psychologique complexe, et ceux qui sont déjà des dessins schématiques des diverses parties du système nerveux avec leurs voies d'association, etc. Tous ces moyens de parler aux yeux et de fixer provisoirement les idées ont été très habilement utilisés par les psychologues américains pour éclaircir, par une ébauche d'interprétation physiologique, nombre de phénomènes de l'ordre moral et religieux, tels que le phénomène de l'impératif catégorique, la conversion et ses diverses phases, l'influence du culte public sur la conduite, etc. Voir principalement les figures de LEUBA, *The Psycho-physiology of the moral Imperative,* American Journ. of Psychology, vol. VIII, p. 531 et 545 ; STARBUCK, *The Psychology of Religion,* London, 1899, p. 84, 88, 110, 115, 159, 253 ; HYLAN, *Public Worship*, Chicago, 1901, p. 80. Etc.

Digitized by Google

qu'organe physique, ne diminuerait en rien le mystère ultime qui plane sur le pourquoi du fait psychologique; mais c'est du moins maintenir ouverte la perspective d'un progrès concevable et des buts accessibles, que de toujours viser à traduire les données de l'introspection en termes parallèles de mécanique nerveuse. Sans compter que ce recours à des schémas plus ou moins géométriques devient souvent une source de réelle clarté, en obligeant la pensée à une précision d'analyse qu'elle n'eût peut-être pas atteinte sans cela.

Peu avancée pour l'instant en matière de physiologie cérébrale, la psychologie religieuse tâche de se rattraper en notant d'autant plus minutieusement toutes les autres conditions, plus facilement abordables, de l'apparition des phénomènes qu'elle étudie. Par là, elle est à la fois *génétique* ou *évolutive,* en ce qu'elle considère la vie religieuse dans son devenir et sa dépendance vis-à-vis de tous les facteurs, externes ou internes, qui peuvent influer sur son développement; et *comparée,* en ce qu'elle étend le cercle de ses investigations au plus grand nombre possible d'individus et de milieux différents, afin de mettre en lumière les ressemblances et les diversités de leurs expériences intimes. Sous ce rapport, l'attitude des psychologues est juste l'opposé de celle qui prévaut généralement chez les théologiens Ceux-ci partent volontiers de la supposition tacite que l'expérience religieuse obéit à un type unique, fixe, seul légitime et canoniquement autorisé, en dehors duquel les âmes font fatalement fausse route pour aller se perdre dans les déserts de l'incrédulité ou dans la fange des perversions morbides; seulement ils n'ont guère réussi à se mettre d'accord sur ce processus religieux normal, au point, par exemple, qu'un même phénomène, tel que la conversion brusque, est tenu par les uns pour le fait central et indispensable de la religion, par les autres, pour un symptôme alarmant de déséquilibre mental. Les psychologues au contraire, dont le premier article de foi est le respect des faits, ne voient pas de raison à priori pour que la diversité des conditions humaines doive nécessairement se fondre dans un seul et même moule d'expérience religieuse; aussi tous leurs travaux tendent-ils bien plutôt à établir qu'il y a différentes formes d'évolution intérieure, et à en mettre en relief les conditions déterminantes. C'est ainsi que Starbuck a montré par ses enquêtes qu'on peut rencontrer, dans les mêmes milieux, un type de développement religieux avec conversion et un autre sans conversion (chacun se subdivisant en divers sous-types) aboutissant d'ailleurs tous deux essentiellement au même résultat, l'épanouissement d'une vie chré-

Digitized by Google

tienne également riche en fruits intérieurs et extérieurs[1]; et les recherches à la fois statistiques et expérimentales de Coe[2] permettent déjà d'attribuer en grande partie cette variété, dans la forme de l'évolution religieuse, à des différences précises du tempérament psychophysiologique. Si la psychologie statue ainsi des catégories et une classification là où le théologien, insatiable d'unité, rêvait d'écraser les diversités individuelles sous le rouleau compresseur d'une formule dogmatique, elle découvre d'autre part des analogies et des identités fondamentales là où on ne s'attendait guère à en rencontrer : nous verrons, par exemple, à la suite de Daniels[3], qu'il existe chez les peuples sauvages des coutumes et des rites d'initiation, à l'époque de l'adolescence, qui sont le pendant de l'instruction et de la confirmation des catéchumènes dans les églises chrétiennes, et qui montrent clairement que l'idée de la régénération, de la nouvelle naissance, du passage de l'individu d'une vie inférieure et égoïste à une vie plus haute et plus large comme membre d'un organisme spirituel, est une idée universelle, profondément humaine, répondant à un phénomène naturel de croissance et de transformation à la fois physiologique et morale.

Ceci m'amène à un quatrième caractère de la psychologie religieuse, que j'exprimerai en disant qu'elle est *dynamique*. Elle ne se borne pas à décrire le contenu du sentiment religieux comme quelque chose de donné une fois pour toutes, d'immobile, de stable; mais elle envisage la religion individuelle comme un processus, souvent très complexe et embrassant des facteurs hétérogènes, qui se déroule au travers de phases diverses et trahit un jeu de forces vivantes sous-jacentes. Ce caractère est manifeste dans les travaux que Leuba a consacrés à la conversion, avec sa période prodromique de troubles et de luttes, sa crise centrale et son tournant décisif, ses suites et ses conséquences plus ou moins permanentes. Il éclate avec plus d'ampleur encore dans le volume de Starbuck, inspiré d'un bout à l'autre par le désir de mettre en lumière les « lignes de croissances » que suit le développement religieux de l'individu, d'en établir les rapports avec l'évolution générale de toutes les fonctions

---

[1] STARBUCK, *The Psychology of Religion, an empirical study of the growth of religious Consciousness*, London, 1899.

[2] COE, *A study in the dynamics of personal religion*. Psychological Review, t. VI, 1899, p. 484. (Reproduit dans son volume *The Spiritual Life*, New-York, 1900, p. 104.)

[3] DANIELS, *The new life, a study of regeneration*. Amer. Journ. of Psych., t. VI, p. 61.

Digitized by Google

psychologiques et physiologiques, et de démêler les forces ou tendances vitales à l'œuvre dans ce développement.[1]

Tous ces caractères de la psychologie religieuse — physiologique, génétique, comparée, dynamique (on pourrait les détailler et les multiplier davantage encore) — empiètent les uns sur les autres et sont si étroitement connexes qu'il me paraît plus simple de les réunir sous une même idée, à savoir le *principe de l'*INTERPRÉTATION BIOLOGIQUE des phénomènes religieux. Cela veut dire que la religion y est considérée et étudiée comme une fonction vitale, dont il s'agit de déterminer les formes et les conditions de développement, les variétés et les modifications tant normales que pathologiques[2] suivant les sujets et les groupes, le rôle enfin, l'importance, les effets au milieu des autres fonctions, dans l'économie de l'individu en tant qu'organisme vivant et personnalité psychique tout ensemble.

II

Je n'aperçois pas, dans la psychologie religieuse actuelle, d'autre idée directrice assez générale pour vous la signaler dès cette introduction. Mais les deux principes que j'ai relevés suffisent à vous faire entrevoir combien l'angle sous lequel la religion est envisagée par les psychologues, diffère du point de vue populaire et traditionnel. Pour celui-ci, elle est avant tout un système de dogmes qu'il faut accepter et de pratiques auxquelles on doit se soumettre; en d'autres termes, c'est un ensemble de vérités transcendantes proposées à l'intelligence, d'où elles sont censées, dans les meilleurs cas, gagner le cœur pour y émouvoir les sentiments et déterminer la volonté, en attendant de transformer l'individu jusqu'en son fond. Le psychologue biologiste retourne en quelque sorte cet enchaînement et le conçoit juste en sens inverse. Pour lui la religion est essentiellement une disposition ou un processus intime de l'être organique et psychique, une sorte de variation spontanée ou de poussée instinctive

---

[1] LEUBA, *A study in the psychology of religious phenomena.* Amer. journ. of Psych. vol. VII (avril 1896) p. 309. — STARBUCK, *Psychology of Religion,* 1899. — Voir aussi les récents articles de LEUBA sur les *Tendances religieuses chez les mystiques chrétiens* (Revue Philosophique, juillet et novembre 1902), où il démêle dans le phénomène de l'extase la quadruple tendance à la jouissance organique, à l'apaisement de la pensée, à la possession d'un soutien affectif, et à l'universalisation de l'action.

[2] Voir p. ex. STARBUCK, *loc. cit.*, chap. XIII (the abnormal aspect of conversion), et MURISIER, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris 1901.

Digitized by Google

qui part des couches les plus profondes de l'individualité et se manifeste par des phénomènes de l'ordre émotionnel et volitionnel, lesquels, mettant secondairement en branle l'intelligence et l'imagination, y font naître des idées, des représentations, des notions explicatives, plus ou moins adéquates, de ce que le sujet a ressenti et expérimenté dans son for intérieur. Il en résulte que si les dogmes et les concepts théologiques, issus de ce travail de réflexion s'exerçant après coup sur les données primordiales de la conscience religieuse, conservent quelque valeur aux yeux de la psychologie, ce n'est plus à titre de prétendues vérités absolues portant sur la nature du monde invisible, comme le pense le vulgaire, mais c'est seulement en tant que tentatives d'exprimer intellectuellement, de traduire en images sensibles ou en notions discursives, des expériences individuelles profondes et immédiatement vécues, mais qui défient toute description exacte et restent incommunicables en leur réalité concrète.

Vous me direz probablement que ces deux façons inverses de concevoir le processus religieux, loin d'être contradictoires, sont également vraies, mais concernent des cas différents. L'ordre admis par le psychologue — qui va, d'une variation dans le fond inscrutable de l'individu, à ses expériences de vie intérieure, puis à leur objectivation plus ou moins déformée par l'intellect — s'appliquerait à quelques rares et extraordinaires personnalités, fondateurs de religions, chefs de sectes, ou humbles croyants mais d'un tempérament original et primesautier, chez lesquels la vie religieuse jaillit en effet comme une création géniale, sans filiation évidente (ou même en opposition directe) avec les idées ambiantes, et doit par conséquent se forger après coup sa propre expression intellectuelle. D'autre part le point de vue courant resterait vrai de la masse des fidèles, chez qui la religion, étant de prime abord affaire d'imitation passive et d'enseignement reçu, doit forcément entrer dans la tête par le canal de la vue ou de l'ouïe et traverser l'entendement avant de pénétrer plus avant. Et la psychologie aurait tort de se désintéresser de ce qui se passe dans le *vulgum pecus,* pour ne considérer que les natures d'élite ou les grands initiateurs, et ériger en règle générale, au mépris du cours ordinaire des choses, un cas qui ne sera jamais qu'une infime exception. — Cette remarque est fort juste en ce qu'elle insiste sur les énormes différences de spontanéité et de profondeur qu'offre l'expérience religieuse personnelle du haut en bas de l'échelle humaine. N'oubliez

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

pas toutefois que, dans le grand troupeau lui-même, la religion ne peut prétendre au rang de réalité existante tant qu'elle ne consiste qu'en affirmations dogmatiques, à fleur d'intelligence, ou en rites accomplis par pure conformité sociale (pas plus que le sentiment esthétique, par exemple, ne se réduit à savoir par cœur les définitions du beau et à courir les concerts ou les expositions pour faire comme tout le monde). Il n'y a à proprement parler phénomène de conscience religieuse, donc matière à étude pour la psychologie, qu'à partir du point où les articles du catéchisme et les cérémonies extérieures ont réussi à faire surgir des profondeurs de l'individu quelque chose de personnel, émotions ou tendances, légères et fugitives tant que vous voudrez, mais enfin vraiment ressenties, en contraste frappant, par conséquent, avec l'impersonnalité froide des formules intellectuelles et des pratiques machinales. Il en résulte que chez le simple fidèle, comme chez le plus grand prophète, c'est seulement ce qui germe et pousse du dedans, « ce qui sort du cœur de l'homme », — peu importe d'où en soit venue la graine — qui constitue l'objet propre de la psychologie religieuse. Quant aux idées dogmatiques, constructions théologiques, et autres élucubrations que le cerveau brode sur ces faits intérieurement donnés, le psychologue peut encore s'y intéresser, non qu'il y voie une connaissance objective de la nature divine et du monde transcendant, mais parce qu'il y découvre comme un reflet, ou un résidu intellectualisé, de certaines expériences vitales et de processus intimes de la conscience humaine.

Au rebours donc de l'opinion qui fait de la religion une affaire intellectuelle au premier chef, une sorte d'explication métaphysique de l'univers[1], la psychologie religieuse rejette ces produits de la pensée spéculative à l'arrière-plan, comme secondaires et dérivés ; et les seuls phénomènes qu'elle tienne pour essentiels et fondamentaux sont les événements affectifs et conatifs — émotions, sentiments, aspirations, intuitions spontanées, désirs, tendances, efforts, révoltes, détentes ou consentements intérieurs, luttes troublantes et transformations de la personnalité, etc., — avec, bien entendu, les

[1] Comme exemple récent de cette opinion encore si répandue, on peut citer la préface que Camille Saint-Saens a mise au livre de Regnault, *Hypnotisme, Religion* (Paris 1897) : « Les religions ont eu pour premier mobile la recherche de la vérité, le désir de tout savoir et de tout comprendre joint à l'impuissance d'y parvenir... Qui dit religion dit croyance, c'est-à-dire acceptation d'une vérité non démontrée, reçue comme telle sur une simple affirmation .. » Ce point de vue intellectualiste, qui place l'essence et le centre de gravité de la religion dans l'acceptation d'une vérité non démontrée, est aux antipodes du point de vue biologique qui domine la psychologie religieuse actuelle.

Digitized by Google

processus encore plus profonds qui préparent et supportent, au-dessous du niveau de la conscience, toutes ces expériences vivantes dont le moi est le sujet (peu importe, pour l'instant, que vous conceviez ces processus sous-jacents comme des faits de « cérébration inconsciente » ou de « conscience subliminale »). Cette manière de comprendre la religion n'est du reste pas précisément nouvelle. Vous la rencontrerez déjà dans nos vieux évangiles, où une conception nettement biologique de la vie religieuse éclate en nombre de paraboles et comparaisons tirées du monde organique et spécialement du règne végétal. Elle se retrouve chez les mystiques de tous les temps, auxquels elle a permis d'atteindre, pour leur propre compte, à cette idéale séparation, dont les églises constituées se sont généralement montrées incapables, entre la vie religieuse vraiment vécue d'une part, et les systèmes dogmatiques régnants d'autre part[1]. Cette même idée perce enfin chez d'illustres théologiens modernes, qui ont fini par l'adopter et la proclamer en excellents termes, témoin ce passage que je cueille, entre vingt autres analogues, dans un des derniers écrits du regretté Aug. Sabatier : « Le fond des dogmes et des symboles, c'est la réalité religieuse elle-même, c'est le *processus vital* (que crée l'Esprit infini et éternel, se révélant) dans l'esprit de l'homme et dans les expériences mêmes de sa piété.[2] » Les termes que j'ai mis entre parenthèses trahissent le théologien, dont les spéculations philosophiques sur la cause dernière du « processus vital », si excellentes qu'elles puissent être, n'ont pas droit d'entrée dans notre science, en vertu du principe d'exclusion de la transcendance ; mais retranchez ces quelques mots, et la formule de Sabatier exprime parfaitement la manière dont la psychologie religieuse envisage les dogmes et les symboles, du point de vue biologique qui est le sien.

---

[1] Comp. l'excellente remarque de MURISIER (Arch. de Psych., t. I, p. 276) : « Seuls jusqu'ici les mystiques ont réalisé l'union de l'esprit religieux et d'une entière indépendance intellectuelle. Un mysticisme sain, accessible aux simples puisqu'il délaisse les dogmes, susceptible pour la même raison de s'allier à l'esprit scientifique le plus rigoureux, ne voilà-t-il pas la religion la plus individuelle et la plus humaine à la fois ? ». — Voir aussi RÉCÉJAC, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris 1897 ; ainsi que la récente conférence de BOUTROUX sur *Le mysticisme*, faite à l'Institut Psychologique International le 7 février 1902. (Bulletin de l'Inst. Psych. Intern. janvier-février 1902, p. 13.)

[2] A. SABATIER. *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse.* Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne, 1893), t. XXVI, p. 235. Les deux mots en italiques le sont dans l'original, mais les signes () sont de moi.

Digitized by Google

III

Je ne me dissimule pas que, présentée comme nous venons de le faire, la psychologie religieuse risque d'être vue d'un assez mauvais œil dans deux camps opposés: d'un côté, chez ceux qui, tenant la religion pour un domaine essentiellement surnaturel et sacré, ne comprennent pas qu'on se permette de l'aborder avec l'indépendance d'esprit, la sereine impassibilité, qui est le propre de l'attitude des savants comme tels; et d'autre part, chez beaucoup de gens teintés de fausse vulgarisation scientifique, lesquels s'imaginent bonnement que le compte de la religion a été définitivement règlé par les arguments de M. Homais et les « découvertes de la science moderne ».

Ces derniers adversaires, pour commencer par eux, déploreront sans doute qu'au lieu de s'employer à écraser l'Infâme, les psychologues croient devoir lui faire les honneurs d'une investigation en bonne forme, où elle court la chance de puiser un regain d'importance et un air de légitimité biologique. Je ne m'arrêterais pas à discuter avec ces doctrinaires — métaphysiciens sans le savoir, ordinairement d'autant plus prompts à pontifier au nom de la science qu'ils l'ont moins fréquentée — si leur point de vue n'avait revêtu une forme plus sérieuse dans la thèse qui fait de la religion, soit la simple survivance ou la réapparition atavique d'une phase de développement humain aujourd'hui dépassée (ou qui devrait l'être), soit un phénomène morbide et un stigmate de dégénérescence; deux opinions susceptibles d'ailleurs de se combiner. Cette thèse, qui a de nombreux partisans dans les milieux médicaux, s'appuie sur le cortège de superstitions grossières ou de cérémonies barbares que presque tous les cultes ont traîné après eux, sur les nombreuses observations de folie mystique recueillies dans les asiles d'aliénés, sur les aberrations maladives ou les perversions criminelles dont tant de sectes ont donné le triste spectacle; bref, et d'une façon générale, sur l'alliance assez ordinaire de l'exaltation religieuse avec des anomalies ou des troubles psychopathologiques évidents.

Il s'en faut, toutefois, que cette union fréquente de la religion et d'un certain degré de morbidité autorise une conclusion ferme quant à leur rapport réel. Nous manquons encore d'informations suffisantes pour décider si la concomitance de ces deux sortes de phénomènes constitue plus qu'une coïncidence fortuite, et a vraiment la valeur d'une règle générale. Puis, même en admettant que le fait

Digitized by Google

fût établi, il resterait encore à l'interpréter. On peut sans doute supposer que les expériences religieuses sont la cause, ou l'effet, et dans les deux cas une simple forme, du déséquilibre mental; mais on peut aussi faire d'autres hypothèses également plausibles. — Pourquoi, par exemple, les troubles morbides ne seraient-ils point les conséquences accidentelles, quoique presque inévitables dans les circonstances ordinaires de la lutte pour l'existence, de dispositions particulières, telles qu'une extrême sensibilité, qui seraient les conditions exceptionnelles requises pour des expériences intimes d'un ordre supérieur, inaccessible à des organismes plus grossiers mais en meilleur état de résistance aux frottements du milieu ambiant? Il en serait alors de la vie religieuse personnelle comme de toutes les manifestations du génie, dont l'union si souvent proclamée avec la folie s'explique en somme, non par une identité de nature, mais par la dépendance d'une condition commune, à savoir une délicatesse spéciale de structure organique, qui expose l'individu aux pires risques du même coup qu'elle le rend participant des suprêmes privilèges. — Ou encore, à supposer que les phénomènes religieux eussent une connexion nécessaire avec la pathologie et restassent entièrement étrangers aux individus sains, cela prouverait-il qu'ils fussent eux-mêmes pathologiques? Dira-t-on, par exemple, que les processus de cicatrisation des plaies, qui ne peuvent certes s'appeler normaux puisqu'ils n'ont pas lieu dans l'état normal d'intégrité corporelle, sont des processus morbides, alors qu'ils ont justement la guérison pour fin? Or que savons-nous si, pareillement, la religion expérimentée n'est pas au fond, comme le disait déjà le Christ[1], un processus curatif et régénérateur, dont on comprend dès lors qu'il ne puisse se déployer que sur les terrains morbides? — Vous le voyez, rien n'est plus aisé que d'opposer à la théorie pathologique, par laquelle on voudrait condamner la religion, d'autres théories qui la justifieraient pleinement, même au point de vue purement biologique. Comment alors arriver à élucider ces questions si complexes, où pullulent les faits les plus divers et en apparence les plus contradictoires, sinon par une étude méthodique, impartiale et rigoureuse, des phénomènes religieux individuels, de leurs conditions empiriques, de leurs fonctions et de leurs conséquences — autrement dit précisément par la psychologie religieuse? D'où il res-

[1] « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades ; je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs. » Math. IX, 12.

Digitized by Google

sort que la constitution de cette science est une étape nécessaire pour ceux-là mêmes qui sont d'instinct et de parti-pris hostiles à la religion; et ils devraient être les premiers à favoriser le seul genre de recherche dont ils puissent espérer un jour la justification vraiment scientifique de leur thèse favorite, laquelle jusqu'ici, pour être du dogmatisme antireligieux, n'en reste pas moins — du dogmatisme[1].

J'en viens maintenant à ceux qui redoutent de voir la psychologie, non plus faire la part trop belle à la religion, mais au contraire lui porter un coup fatal par cette manie de n'en considérer que le côté biologique, en fermant les yeux sur son aspect théologique ou transcendant. Ils ont peur que l'étude scientifique ne dissipe la sainte auréole de la vie religieuse, et ne tue celle-ci sous le scalpel de l'analyse à outrance. Mais ces craintes me paraissent déplacées à de multiples égards.

Et d'abord, si les phénomènes religieux sont d'ordre biologique, fondés dans la nature humaine, ce n'est pas de les étudier qui les supprimera[2]. La psychologie religieuse ne risque pas plus de prendre la place de la religion que la connaissance des lois de la digestion ne dispense les physiologistes de digérer pour leur propre compte, aussi bien que le premier ignorant venu. — En second lieu, il se peut à la vérité que chez tels ou tels individus l'investigation psychologique, cultivée d'une façon trop exclusive et sans le salutaire assaisonnement d'une pointe de philosophie pour en contrebalancer la desséchante étroitesse, agisse comme un dissolvant de la vie religieuse personnelle (de même qu'on a pu voir des physiologistes perdre le sommeil à force de l'étudier, ou devenir dyspeptiques par l'excès de leurs travaux sur les fonctions de l'estomac). Mais ces dangers, toujours possibles et souvent très réels, de l'intellectualisme pour la vie intérieure ne datent pas d'aujourd'hui, en sorte qu'il serait ridicule d'en faire un crime spécial à la psychologie religieuse à peine née. Au moins faudrait-il être sûr, avant de lui jeter la pierre,

---

[1] Voir la spirituelle et pénétrante critique du « matérialisme médical » par James, *Varieties of religious expérience,* chap. I (Religion and Neurology).

[2] Comp. Colvin, *The psychological necessity of Religion.* Amer. Jour. of Psych. vol. XIII (janv. 1902), p. 80. Suivant lui, la religion, définie comme sentiment d'absolue dépendance, ne pourrait être dépassée ou éliminée qu'à la condition : 1° qu'on supprimât tout mystère en rendant l'intelligence parfaite et la connaissance absolue ; 2° qu'on enlevât du monde la souffrance, la mort et le péché.

Digitized by Google

qu'elle causera jamais plus de mal ou exercera de pires ravages parmi les croyants que ne l'ont fait jusqu'ici les théologiens eux-mêmes, avec toutes leurs querelles dogmatiques! Et puisqu'il paraît être dans la destinée de l'humanité religieuse de toujours perdre une partie de ses forces en travail cérébral, purement intellectualiste, au détriment de ses énergies émotionnelles et volitionnelles, il me semble qu'autant vaut appliquer désormais cette dépense à l'étude scientifique des phénomènes religieux et de leurs conditions empiriques, que de l'employer plus longtemps aux stériles discussions théologico-métaphysiques du passé. — Enfin et surtout, il y aurait évidemment un conflit sans issue entre la religion et la psychologie si celle-ci supprimait ou niait les objets auxquels tient la première, en les réduisant à de pures illusions de la conscience du sujet. Mais nous avons vu que ce n'est nullement le cas: en ne s'occupant pas de la question de la transcendance, la psychologie religieuse la laisse précisément ouverte et l'abandonne intacte à la philosophie, ou à l'appréciation personnelle de chacun.

Sans doute, si la psychologie physiologique pouvait nous rendre logiquement compte du contenu de la conscience avec ses qualités *sui generis* et ses coefficients de valeur, nous faire voir en vertu de quelle nécessité mathématique ces caractères découlent du choc aveugle des Atomes ou des transformations inconscientes de l'Energie, nous démontrer en un mot que toute expérience religieuse est aussi inéluctable qu'illusoire dans un univers conçu à la mode des sciences physiques, il est clair que la situation des âmes croyantes serait à peu près désespérée et indéfendable. Mais nous n'en sommes pas là et ne risquons guère d'y arriver. C'est une banalité aujourd'hui de vous rappeler que — de l'avis unanime de tous les penseurs modernes qui ont creusé le problème épistémologique et la nature de la connaissance scientifique, les Kant, les Aug. Comte, les Herbert Spencer et *tutti quanti* — la science, se mouvant dans les limites du relatif et du fini observable, n'atteint pas aux dernières raisons des choses, et que, même poussée aussi loin qu'on le peut imaginer, elle n'arrachera point au Sphynx le mot de l'énigme universelle. Or, ce qui est vrai de la science en général ne l'est pas moins de la psychologie religieuse en particulier. Elle ne nous fournit l'explication ultime de rien, dit par exemple Starbuck, et nous ne visons pas à résoudre le mystère de la religion, mais seulement à introduire dans ses phénomènes un ordre suffisant pour que notre entendement puisse s'y retrouver et en éprouver quelque satisfac-

Digitized by Google

tion.[1] Tenez donc pour certain que, quel que soit le degré de perfection auquel arrive jamais la psychologie, elle restera toujours muette quant à la solution des problèmes angoissants que nous posent l'Univers et la Vie, et n'empiétera point sur les droits imprescriptibles des consciences religieuses — tant qu'il en existera — de façonner conformément à leurs expériences et à leurs besoins, et sous leur propre responsabilité d'ailleurs, leurs croyances suprêmes relatives au dernier mot de la réalité et de la destinée.

J'ai dit « tant qu'il en existera », parce que de l'avenir de la religion sur cette planète nous ne pouvons naturellement rien affirmer de scientifiquement sûr. Il serait, en effet, concevable que les âmes croyantes se fissent de plus en plus rares et finalement disparussent de notre globe, par généralisation à toute l'humanité du type *areligieux* (quoique très moral d'ailleurs) que des observations récentes ont mis en lumière [2], et dont vous rencontrerez facilement des exemplaires plus ou moins purs autour de vous. Notre race aurait alors abouti à l'état où nous voyons — ou croyons voir — les sociétés animales les plus achevées, la ruche ou la fourmilière, chaque membre d'icelles remplissant parfaitement son rôle dans l'ensemble, sans plus de souci apparent d'un au-delà quelconque ou du pourquoi des choses que n'en témoignent les diverses parties d'un engrenage dans une des merveilles de notre horlogerie. Mais aussi longtemps que ce stade de totale mécanisation ne sera pas atteint, il restera sans doute des âmes que poursuivra le tourment de la vie morale, et auxquelles, sous la pression des vicissitudes extérieures et de leurs propres expériences intimes, il arrivera parfois de s'écrier tout à coup comme Jacob : « Certainement l'Eternel est ici, et je ne m'en doutais pas ! » C'est vainement, alors, que les soi-disant représentants de la saine raison leur allègueront les prétendues impossibilités philosophiques de l'existence du monde invisible et d'un commerce personnel avec lui. A toutes les objections, l'âme religieuse, forte de ses certitudes intérieures autant que de notre ignorance finale, aura quelque réponse analogue à celle du mystique Lavater : « Je conçois aussi peu la nature de mon âme que la manière

[1] « Science really gives a final explanation of nothing whatever... The end of our study is not to resolve the mystery of religion, but to bring enough of it into orderliness that its facts may appeal to our understanding. » STARBUCK, *loc. cit.*, p. 10-11

[2] Voir dans LEUBA, *The contents of religious Consciousness*, le cas n° 14 et les intéressantes remarques dont l'auteur l'accompagne. Monist, vol. XI (juillet 1901), p. 567-569.

Digitized by Google

dont la Divinité peut agir sur les Esprits. Si Dieu veut que je regarde un sentiment comme son œuvre immédiate, il saura suffisamment le distinguer de tous ceux qui naissent d'une manière naturelle. Certainement tout sentiment conforme à la vérité, qui me retrace plus vivement mes rapports avec Dieu en Christ, doit, *de quelque manière que ce soit*, avoir pour moteur Dieu... Je ne doute pas que ces sentiments (impuissance, néant, présence de Dieu, miséricorde sans bornes de Christ, etc.), si conformes à la vérité, ne soient, *de manière ou d'autre,* son ouvrage... »[1] Que voulez-vous répliquer à cela ? Que ces sentiments, tout surnaturels qu'ils paraissent du dedans à Lavater, ont une genèse organique, possèdent des corrélatifs physiologiques, réclament une interprétation biologique, et trouvent toutes leurs conditions empiriques dans l'hérédité, le tempérament, l'éducation, l'état des viscères, les circonstances ambiantes, etc., etc.? Eh sans doute, mais en quoi ce boniment scientifique touche-t-il au fond de la question ? Lavater n'eût point nié ces causes secondes que nous découvrons ou imaginons après coup, et dont la détermination est précisément l'objet de la psychologie religieuse ; il eût simplement fait observer que l'explication naturelle et scientifique d'un phénomène ne nous rend jamais compte d'une façon absolue, logiquement suffisante, de son existence ni de sa qualité, en sorte que rien n'empêche qu'en définitive il ne soit *d'une manière ou d'une autre,* suivant l'expression de Lavater, l'ouvrage de Dieu.

Assurément Lavater, comme Jacob, comme toute âme religieuse, en voyant l'intervention spéciale de Dieu dans tel fait ou sentiment déterminé plutôt que dans tout le reste de leur expérience, peuvent se tromper ; mais c'est leur affaire et non la nôtre. Assurément aussi, en recourant au monde transcendant pour s'expliquer à eux-mêmes un fragment particulièrement précieux de leur expérience interne, au lieu de se contenter d'avance des conditions empiriques que la méthode expérimentale ne manquerait pas de leur en fournir, ils se placent complètement en dehors du domaine scientifique et de ses lois ; mais quand donc et par qui l'interdiction d'en sortir a-t-elle jamais été promulguée, et où sont les gendarmes chargés de maintenir de force dans le giron de la science les âmes qui préfèrent s'envoler par delà ses barrières, sur les ailes de leur caprice ou de leur foi personnelle ? Si d'ailleurs vous jetez les yeux du côté opposé,

[1] LAVATER, *Journal d'un observateur de soi-même* (26 janvier 1769). Trad. franc., Neuchâtel, 1843, p. 92-93. J'ai mis quelques mots en italiques.

Digitized by Google

trouvez-vous qu'ils se montrent plus fidèles aux conventions préalables et aux exigences rigoureuses de la méthode expérimentale, tous ces bruyants coryphées d'une philosophie soi-disant scientifique qui ne se font aucun scrupule d'ériger en principe premier, tantôt la Matière, tantôt la Force, ou la Substance, l'Energie, l'Axiome éternel, la Loi des phénomènes, etc. ? Et croyez-vous que ces divinités modernes, pour être aveugles, sourdes, inexorables, impersonnelles, inconscientes, et soigneusement expurgées de tout ce qui pourrait dire quelque chose au cœur humain, croyez-vous qu'elles en soient moins une élaboration de nos neurones cérébraux, ou un produit subjectif de notre entendement, que l'idée de Brahma, de l'Eternel, de Dieu, ou du Père céleste ? Non, certes. Reconnaissons donc franchement que l'homme ne peut se retenir de faire de la métaphysique et de concevoir, nécessairement au travers de sa propre nature et des catégories de sa pensée, la réalité qui le déborde et l'enveloppe. Les différences d'opinions ou de croyances individuelles, sur ce point, tiennent au choix que chacun fait de telle donnée de son expérience, plutôt que de tout le reste, pour y voir le reflet, le symbole, la représentation, ou la révélation en lui, du « réel » par excellence. Les uns ont plus de confiance dans les abstractions de l'entendement, et croient échapper à l'anthropomorphisme en s'élançant, comme l'enfant qui cherche à sauter par-dessus son ombre, jusqu'aux concepts aussi évidés et raréfiés que possible dont je vous ai rappelé quelques-uns tout à l'heure. Les autres — dont je fais partie — éprouvent une incurable défiance pour ce sport ou cet exercice intellectuel de pompe pneumatique, et c'est au contraire la plus concrète et la plus pleine de toutes les catégories à leur disposition, celle de personnalité vivante et de moi conscient, qu'ils adoptent comme la formule à leur sens la meilleure — ou *la moins inadéquate* — de l'Etre en soi et du Fond des choses. La réalité vraie de l'univers, pour les premiers, se résout en éléments impersonnels et inconscients, atomes, forces, ou modes de l'énergie, — et pour les seconds, en individualités et personnalités conscientes, âmes ou monades spirituelles. Toutes les hypothèses métaphysiques ne sont que des variations sur ces deux thèmes fondamentaux, et il ne semble guère que l'homme, étant donnée sa nature, puisse jamais en inventer d'autres. Ce n'est pas la psychologie religieuse qui y changera quoi que ce soit. Après comme avant son avènement, les mêmes alternatives se présenteront à l'esprit humain en face des mystères suprêmes, et ce sera toujours à l'individu qu'il appartiendra en dernier ressort

Digitized by Google

d'opter en faveur de celle répondant le mieux à ses propres expériences.

Laissez-moi aussi vous rappeler l'opinion d'un savant que nous avions le privilège d'entendre ici même, il y a moins d'un an, et dont nous déplorons aujourd'hui la perte cruelle et prématurée : je veux parler de Léon Marillier, qui fut mieux que personne au courant de l'histoire et de la psychologie religieuses, auxquelles il avait consacré sa vie ainsi qu'à tant de nobles causes. Loin de redouter que la constitution de la science — et même celle de la morale indépendante — pût porter préjudice à la vie religieuse personnelle, il y voyait la condition la plus favorable pour le plein épanouissement de cette dernière. Car en s'émancipant de la Religion, la Science et la Morale la libèrent du même coup, et « pour la première fois les âmes peuvent goûter dans sa pureté l'émotion religieuse, le sentiment de l'étroite communion avec le divin. » Marillier prenait la conscience religieuse dans son essence caractéristique, dégagée de tout ce que notre infirmité y mêle ordinairement d'éléments étrangers. La religion, disait-il en effet, « ce n'est point un ensemble d'affirmations dogmatiques, ni de préceptes moraux ; c'est un ensemble d'états émotionnels, de sentiments et de désirs, qui ont une originalité propre... Seule, la foi d'être unie à un divin qui l'enveloppe et la dépasse, donne à l'âme ce sentiment de paix, de joie intérieure, cette force et cette sérénité dont est imprégnée la conscience de l'homme vraiment pieux. Dieu n'existe que pour ceux qui croient en lui, tandis que l'algèbre ou la chimie sont vraies pour tout le monde, mais pour l'homme de foi, rien ne saurait être plus réel que ce Dieu dont est faite la trame même de sa vie, de ce Dieu en lequel il a le mouvement et l'être...[1] » De tels passages montrent bien qu'aux yeux de ce penseur la foi véritable n'avait rien à redouter de l'étude scientifique des phénomènes religieux.

Vous voyez qu'au bout du compte les amis de la religion expérimentée et vécue n'ont aucun motif de prendre ombrage de la psychologie religieuse. Bien au contraire, car il me serait facile de vous montrer, si le temps me le permettait, les inestimables avantages qu'ils en pourront retirer, tant au point de vue théorique d'une connaissance toujours plus large et plus complète des processus reli-

---

[1] MARILLIER, dans son Introduction à la traduction française de l'ouvrage de LANG, *Mythes, Cultes et Religions*, Paris 1896, p. XXVII et suiv. — Marillier avait donné deux conférences à l'Aula de l'Université de Genève, en février 1901.

Digitized by Google

gieux de la conscience humaine, que par les nombreuses applications qui en découleront dans le domaine de l'éducation individuelle et collective.

* * *

Résumons-nous. — La psychologie religieuse, jugée d'après les quelques travaux dont nous lui sommes déjà redevables, s'inspire des deux principes généraux suivants :

1. *Exclusion de la transcendance,* principe négatif et de défense, pour ainsi dire, en vertu duquel — tout en enregistrant à titre de données mentales les appréciations de valeur et les sentiments de réalité transcendante dont les expériences religieuses s'accompagnent dans la conscience du sujet — la psychologie s'abstient de tout verdict sur la portée objective de ces phénomènes, et écarte de son sein les discussions relatives à l'existence possible et à la nature d'un monde invisible.

2. *Interprétation biologique* des phénomènes religieux, principe positif et heuristique, en vertu duquel la psychologie envisage ces phénomènes comme la manifestation d'un processus vital, dont elle s'efforce de déterminer la nature psychophysiologique, les lois de croissance et de développement, les variations normales et pathologiques, le dynamisme conscient ou subconscient, et, d'une façon générale, les rapports avec les autres fonctions et le rôle dans la vie totale de l'individu et, ensuite, de l'espèce.

Ainsi comprise, si la psychologie religieuse ne résout pas les questions dernières que l'homme s'est toujours posées à l'endroit de sa destinée et du mystère des choses, elle tend du moins à éclairer la spéculation philosophique en lui fournissant, sur les phénomènes de la conscience religieuse individuelle, toutes les connaissances accessibles à l'investigation scientifique ; et, au point de vue pratique, elle apportera à la pédagogie, et à tous ceux ayant charge d'âmes, des indications précieuses qui les mettront à même de faire le plus de bien (ou le moins de mal) possible dans l'accomplissement de leur tâche.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

HENRY KÜNDIG, ÉDITEUR, GENÈVE

LIBRAIRE DE L'INSTITUT

Archives de Psychologie

PUBLIÉES PAR

TH. FLOURNOY ET **ED. CLAPARÈDE**

Prof^r extraordinaire — Privat-Docent

à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève.

TOME I, vol. broché de 424 p. . . . . 15 fr.

TOME II *(en souscription)* . . . . . 12 fr.

Aux nouveaux souscripteurs du tome II, le tome I est fourni exceptionnellement au prix net de fr. **12.**

Les fascicules du Tome Ier se vendent séparément :

N° 1 *(Juillet 1901)*. — Th. FLOURNOY. **Le cas de Charles Bonnet, hallucinations visuelles chez un vieillard opéré de la cataracte.** — A. LEMAITRE. **Deux cas de personnifications** (avec 12 figures). — A.-M. BOUBIER. **Les jeux de l'enfant pendant la classe** (avec 8 figures). — Ed. CLAPARÈDE. **Expériences sur la vitesse du soulèvement des poids de volumes différents** (avec 11 figures). — K. FAIRBANKS. **Note sur un phénomène de prévision immédiate.** — *Notices bibliographiques.*
PRIX : Fr. 3.50.

N° 2 *(Décembre 1901)*. — Th. FLOURNOY. **Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie** (avec 21 figures). — *Notices bibliographiques.*
PRIX : Fr. 5.50.

N° 3 *(Avril 1902)*. — E. MURISIER. **La psychologie du peuple anglais et l'éthologie politique.** — E. ABRAMOWSKI. **La loi de corrélation psycho-physiologique au point de vue de la théorie de la connaissance.** — Ed. CLAPARÈDE. **L'obsession de la rougeur.** — IDEM. **Essai d'une nouvelle classification des associations d'idées.** — *Notes et documents.* — *Notices bibliographiques.* **PRIX : Fr. 3.—.**

N° 4 *(Juin 1902)*. — A. LEMAITRE. **Hallucinations autoscopiques et automatismes divers chez des écoliers** (avec 5 figures). — M. MILLIOUD. **Le problème de la personnalité.** — K. FAIRBANKS. **Le cas spirite de Dickens.** — *Notices bibliographiques.*
PRIX : Fr. 3.—.

Par suite d'un arrangement spécial entre les Directeurs et les Editeurs des ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE et de L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, une réduction de prix est offerte aux personnes souscrivant à la fois à ces deux publications :

ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE, tome II.
ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, VIIIme volume.
} Ensemble 22 fr. *Au lieu de 27.*

Souscrire **directement** (par mandat-poste, etc.), chez **Kündig,** à **Genève,** ou chez **Schleicher,** à **Paris.** — Les volumes et fascicules sont envoyés *franco de port* aux souscripteurs.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO → CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

LOAN PERIOD 1	2	3
HOME USE		
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.
Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

JUN 07 1991
MAY 21 RECD
SENT ON ILL
NOV 10 1994
U. C. BERKELEY
FEB 18 2001

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

FORM NO. DD6

LD 21-100m-7,'33

Digitized by Google

BL53
F6
Flournoy
Les principes de la
psychologie religieuse
Jan 20 1913 Number
NOV 3 1916 Orig. Lowe NOV 23 1916
SEP 25 1935 Goodlett SEP 25 1935
138406
BL53
F6
25m-6,'12
U.C. BERKELEY LIBRARIES
C031805052
YC 30363
Digitized by Google

Digitized by Google